WALTER ELLIGER

Gottes- und Schicksalsglauben im frühdeutschen Christentum

HANSEATISCHE VERLAGSANSTALT HAMBURG

Kieler Universitätsreden

Neue Folge, Heft 6

Gottes- und Schicksalsglauben im frühdeutschen Christentum

Von

Walter Elliger

Professor an der Universität Kiel

Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg

Gedruckt in der Hanseatischen Verlagsanstalt Aktiengesellschaft, Hamburg 36 und Wandsbek
Copyright 1935 by Hanseatische Verlagsanstalt Aktiengesellschaft, Hamburg 36 / Printed in Germany

Die Auseinandersetzungen über die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Germanentum erhalten heute dadurch ihr besonderes Gewicht, daß nicht wissenschaftliche Sondermeinungen alten Stiles nur in ihnen aufeinanderstoßen, vielmehr grundsätzlich und zutiefst voneinander geschiedene Welten religiösen Seins hier miteinander ringen, daß religiöse Gegensätze in völliger Bewußtheit zur Entscheidung drängen. Das bedeutet reiche Möglichkeiten einer fruchtbaren Vertiefung aller aufgeworfenen Probleme, birgt aber, zumal für die spezifisch historischen Fragen, auch die große Gefahr unsachlich-tendenziöser Erörterung, eine Gefahr, die im Schrifttum der jüngsten Zeit bereits akut geworden ist. Denn die Einwirkungen vorgefaßter religiöser Sätze haben den klaren Blick für den inneren Zusammenhang wie für den äußeren Verlauf der Geschehnisse weithin getrübt und rein apologetisch-polemische Interessen sich verhängnisvoll auswirken lassen. Es ist dadurch sogar die ganze Fragestellung einseitig verschoben worden insofern, als die Aufmerksamkeit sich heute fast ausschließlich den Vorgängen der Christianisierung der Germanen im engsten Sinne zuwendet und darüber die Erforschung des Prozesses der Germanisierung des Christentums bedenklich vernachlässigt worden ist. Beides aber muß zusammen gesehen werden, wenn anders man überhaupt eine sachliche Gesamtschau und wirklich historische Sicht des Ganzen erreichen will. Es ist also längst nicht damit getan, dem äußeren Gang der Christianisierung nachzugehen, den nur mangelhafte Quellenkenntnis oder eine unsachliche und unmethodische Quellenverwertung noch als eine zusammenhängende Kette von Gewalttaten bezeichnen kann. Es muß vor allem der innere Prozeß der Verchristlichung, sein Wesen und Werden mit aller Klarheit aufgewiesen werden; und dafür ist es von ganz besonderer Bedeutung, nun auch die Reaktion des germanischen Menschen auf Form und Inhalt der christlichen Botschaft festzustellen. Denn hier erst stoßen wir auf die grundlegend wichtige Frage nach der völkischen Bedingtheit der Form der Verkündigung und der Gestaltwerdung der christlichen Botschaft im germanischen Raum; hier erst geraten wir in den Bezirk, innerhalb dessen das religiöse Sein des Germanen Antwort gibt auf die Forderung und Verheißung des Christengottes.

Eine unerläßliche Vorbedingung ist freilich, daß wir ein hinreichend klares Bild von der religiösen Haltung des germanischen Menschen in ihren Grundzügen und ihren Wesensformen erhalten, das bisher leider noch nicht gewonnen ist. Und es ist nicht so, daß die noch offenen Fragen nur die Herkunft einzelner Elemente der religiösen Gedankenwelt etwa betreffen oder nur auf die Gültigkeit der Mythologie und anderes sich beziehen; nein, es geht um die ganze grundsätzliche Frage, welche Faktoren denn die Grundhaltung des Germanen überhaupt ausmachen. Diese Unklarheit erschwert natürlich alle ernsthaft um die Erkenntnis des wahren Sachverhaltes sich mühenden Untersuchungen sehr; aber trotz solcher Hemmnisse sei der Versuch gewagt, einige Bemerkungen zum Gottes- und Schicksalsglauben im frühdeutschen Christentum zu machen.

I.

Entgegen mancherlei modernen Versuchen einer subjektivistischen Deutung des germanischen Gottes- und Schicksalsglaubens, die ihre Herkunft aus der Geistigkeit des 19. Jahrhunderts nicht verleugnen können, lassen die Quellen keinen Zweifel, daß der germanischen Frömmigkeit das Bewußtsein der Andersartigkeit und Besonderheit der Götter im Vergleich zu allem Menschentume durchaus eigen gewesen ist. Nur darf man Andersartigkeit nicht im Sinne des ganz Anderen oder auch nur des Absoluten, schlechthin Jenseitigen verstehen. Der bestimmende Grundzug des germanischen Gottesglaubens ist vielmehr die unbefangen gläubige Gewißheit, daß Gott der nahe Gott ist, zu dem als einem mächtigen Freunde man volles Vertrauen haben darf. Aber dieses Vertrauen wird nirgendwo zu plumper Vertraulichkeit, das die unterschiedliche Besonderheit von Göttern und Menschen aufheben möchte. Es lebt in dem Frommen ein erahntes Wissen um das Hervorgehobensein der Götter über die Sphäre des bloß Menschlichen; er kennt zutiefst das Gefühl ehrfurchtsvollen, Abstand heischenden Erschauderns vor der heiligen Macht des Göttlichen. Jedoch: vor der Macht, nicht vor der Übermacht, der Übermächtigkeit, der Majestät der Götter. Wohl macht ihm sein religiöses Erleben ihre Hoheit und Erhabenheit immer wieder bewußt; aber die maiestas dei steigert sich ihm selten oder nie bis zu der Höhe, daß er darauf nur noch mit dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit oder umgekehrt dem Hochklang des von dem Glanze der Gottheit berauschten, von ihrer faszinierenden Gewalt selig beglückten Herzens antworten könnte. Gott ist gleichsam in allzu große Nähe gerückt, und es ist im Grunde nur noch eine folgerechte Auswirkung dieses verkürzten Abstandes, einerseits, daß

Gott lediglich als Inbegriff und Schützer der geltenden Gemeinschaftsordnung erscheint, nicht aber als absolut fordernder Wille an den Menschen herantritt; andererseits, daß der Germane die Zielsetzung des „Gott-gleich-sein-Wollens" gar nicht kennt noch der Erwerb des Himmelreiches als Lohn für die Erfüllung des göttlichen Willens ihm Ansporn zum sittlichen Handeln ist. In der Konzentration des germanischen Gottesglaubens auf die Erfahrung des nahen Gottes ist Gott verkürzt gesehen. Nur sollte man das nicht auf die Formel bringen, daß die germanische Götterwelt lediglich eine potenzierte Menschenwelt sei. Die religiöse Eigentümlichkeit dieses Gottesverhältnisses würde darin gänzlich verkehrt und die fromme Erfahrung des Gläubigen mißachtet werden, daß die Götter in qualitativ anderer Weise als je der mächtigste irdische Gewalthaber das Geschehen hier auf Erden in der Hand halten, das Geschick der Menschen mitgestalten. Allerdings ist auch ihnen eine Grenze gesetzt; doch nicht etwa durch den Menschen selbst, sondern durch eine höhere, Götter und Menschen gleicherweise beherrschende Macht: das Schicksal.

Man kann den Schicksalsglauben der Germanen nicht einfach leugnen oder als ein Verfallsprodukt hinstellen, ohne die Quellen zu vergewaltigen und ohne ein wesentliches Moment der germanischen Frömmigkeit zu unterschlagen, nämlich die Erfahrung des fernen Gottes. Im Gottesgedanken hatte sie sich dank seiner eigenwilligen Beschränkung nicht auswirken können; aber um so mächtiger trat sie dafür im Schicksalsglauben in die Erscheinung, wurde hier das bewußte Erleben des Hintergründigen und Unbegreifbaren, des Rätselhaften und scheinbar Sinnwidrigen, des Feindlichen und Verhängnisvollen in der Frage nach seinem Ursprunge sichtbar. Das Schicksal ist der Schöpfer, Träger und Vollender des unheimlichen, weil unverstandenen Geschehens in der Welt, ohne daß die germanische Religion freilich eine klare Vorstellung von seinem Wesen und Wirken entwickelt hätte. Es ist keine greifbare, etwa persönlich vorgestellte Größe trotz der gelegentlichen Personifikationsversuche; es ist auch nicht Prinzip der Gerechtigkeit oder des Guten; es ist eine als höchst wirklich empfundene Macht von kalter Fremdheit, mit der der Mensch auf keine Weise in Beziehung zu treten vermag, die auch kein eigentliches Interesse an der Welt erkennen läßt, die keinem Weltenplane sich bindet und dennoch nicht als willkürlicher Zufall waltet. Um ihrer mitleidlosen Gleichgültigkeit willen hat der Germane sie zumeist als eine feindliche Macht empfunden, und er mußte das um so mehr, als das Schicksal härter als je ein absoluter, ganz anderer Gott in sein Leben eingreifen konnte und ihm selbst dennoch keine Möglichkeit der Gegenwir-

kung gegeben war. Wohl blieb die Willensfreiheit des Menschen innerhalb gewisser Grenzen erhalten, doch ein Entrinnen vor dem Schicksal gab es nicht. Sein Spruch bestimmte unabänderlich das Leben der ganzen Welt bis hin zum Ragnarök, das die Bedingtheit und Begrenztheit der Menschen und Götter durch die unbedingte, absolute Macht des Schicksals mit radikaler Klarheit offenbar werden ließ.

Tiefer als allen Göttern gegenüber und auch qualitativ anders, nämlich überwunden von seiner geheimnisvollen, angreifenden Übermächtigkeit hat der Germane hier das mysterium tremendum erlebt. Freilich wiederum nicht der Art, daß als unmittelbare Reaktion seiner Seele das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit von dieser Macht ihn erfaßt hätte. Abhängigkeit setzt im Bezirk des Religiösen irgendwie doch immer zugleich auch ein inneres Verhältnis, eine Verbundenheit mit; gerade sie aber würde zu dem germanischen Schicksalsglauben in völligem Widerspruche stehen. Ihn bestimmt nicht das Gefühl der Abhängigkeit, sondern das des einem Drohenden, andringendem Ausgesetztseins. Und dementsprechend ist die beste, ja die einzige Gegenwehr das Wissen um das Verhängnis, nicht etwa um einen doch hoffnungslosen Fluchtversuch zu wagen, sondern um das Unabänderliche mit stolzer Würde zu tragen. Der Schicksalsglauben ist also eine wesentliche Ergänzung des Gottesglaubens; beide zusammen erst lassen die Struktur der religiösen Grundhaltung des Germanen von ferne erkennen. Und letztlich sind beide doch nur unterschiedliche Ausdrucksformen der Erfahrung der einen großen göttlichen Macht, nur daß der religiöse Sinn des Germanen diese Macht in ihrem verschiedenartigen Walten nicht als Einheit erfaßte und das Erleben des nahen und des fernen Gottes ihm Anlaß wurde, zwei unterschiedliche überirdische Gewalten anzunehmen, die nun in ihrer Trennung und selbständigen Gestaltung noch stärker sich sonderten, bis in dem späten Odinsglauben die ersten Ansätze einer Verbindung sichtbar werden.

II.

Die Annahme liegt nahe, daß die Kraft dieses Glaubens in der christlich gewordenen germanischen Welt nicht einfach erloschen ist, sondern sich hier und da auch weiterhin geltend gemacht hat. Und in der Tat lassen sich seine Spuren in wesentlichen Zügen der Gottesanschauung des frühdeutschen Christentums wiedererkennen, für das der Mönch Gottschalk und der Dichter des Heliand als Kronzeugen sprechen sollen. Gottschalks Gedanken, soweit sie uns hier angehen, sind kurz die: von Ewigkeit her ist der Welten-

lauf und mit ihm das Geſchick des Menſchen eindeutig beſtimmt durch Gottes Willen, dem ſich ſchlechterdings nichts entziehen kann und gegen den alle Auflehnung vergeblich iſt. Unbeugſam ſteht er feſt; denn er iſt der Wille des unveränderlichen Gottes, iſt der offenbarſte Ausdruck ſeiner Unveränderlichkeit, die nicht zum philoſophiſchen Prinzip entleert noch in die eiskalte Starrheit blinden Fatums verwandelt werden darf. Sie iſt die ernſthafte Wirklichkeit unwandelbaren perſönlichen Wollens, iſt völlige Geradlinigkeit des Handelns, iſt Ausſchaltung aller launenhaften Willkür wie jeder Möglichkeit der Beeinfluſſung und Einwirkung. Die Unveränderlichkeit Gottes bedeutet alſo zugleich die Unabänderlichkeit und Unbedingtheit, die Abſolutheit ſeines Willens; d. h. dieſer Wille entſcheidet allein und rein aus ſich heraus und bereits vor aller menſchlichen Exiſtenz ſchon über das Geſchick des Menſchen, ohne ſein Urteil durch irgendwelche Rückſicht auf menſchliche Verdienſte oder die Sakramente und Inſtitutionen der Kirche mitbeſtimmen zu laſſen. Wenn er dabei die einen zum ewigen Heil erwählt, die anderen mit ewiger Verdammnis beſtraft, ſo iſt auch da immer nur der eine Wille wirkſam, nur daß dort ſeine unbegreifliche Gnade, hier ſeine unerbittliche Gerechtigkeit das Urteil ſpricht, das der Menſch auf keine Weiſe umzuſtoßen oder irgendwie zu verändern vermag.

Und wo bleibt die menſchliche Willensfreiheit, die nach der immer mehr ſich feſtigenden Meinung langer Theologengenerationen als ein das Heil und das Verderben des Menſchen mitſchaffender Faktor unaufgebbar ſei, für deren Anerkennung ſich gerade Gottſchalks Gegner aus theologiſchen wie praktiſch ſeelſorgerlichen Gründen leidenſchaftlich einſetzten, die auch ſein geiſtiger Lehrer Auguſtin als eine pſychologiſche, wenigſtens vor dem Tode, durch einen radikalen Determinismus zu retten ſich bemüht hatte? Wo bleibt die Freiheit der Entſchließung und des Handelns für oder gegen das eigene Heil? Gottſchalk hat dieſer Frage offenbar verſtändnislos gegenübergeſtanden, weil er ſie für ſelbſtverſtändnislos gehalten hat. Denn ſie verkehrte das religiöſe Anliegen, das er hatte, in das Gegenteil. Ihm lag nicht daran, ein Theologumenon auf ſeine theologiſche Folgerichtigkeit und Haltbarkeit oder ſeine ſeelſorgerliche Brauchbarkeit zu prüfen, ſondern ihm ging es darum, eine religiöſe Wahrheit zu verkünden, eben die, daß das ewige Geſchick des Menſchen einzig und allein von dem unbeeinflußbaren Willen des unveränderlichen Gottes von Ewigkeit her beſtimmt iſt. Ihm war dieſe Gewißheit das Entſcheidende und für ſein perſönliches Geſchick die glaubensmäßige Überzeugung ausſchlaggebend, daß er ſelbſt zu den von

Gott Erwählten gehörte, so wie er seine Gegner unter der Schar der Verdammten wußte, unbekümmert um die ganz anderen Rollen, die sie beide jetzt hier auf Erden spielten.

Man kann die weitgehende Übereinstimmung seiner Gedanken mit Augustin nicht leugnen, und Gottschalk selbst hat seine Abhängigkeit von ihm deutlich genug herausgestellt, wenn er seine kirchliche Korrektheit durch die oft wiederholte Berufung gerade auf diesen Kirchenvater zu beweisen sucht. Aber man bleibt mit solchen formalen Abhängigkeitsbeweisen doch nur an der Peripherie hängen. Gottschalk hat die für seine Zeit so unbequemen, harten Gedanken wahrhaftig nicht verkündet, weil er sie bei einer kirchlichen Autorität gelesen hatte; er hat auch nicht sein Leben um ihrer Predigt willen erst recht und vollständig zerschlagen lassen nur, weil er in ihnen die sinnhafte Deutung seines eigenen düsteren Geschickes fand. Die Prädestinationslehre Augustins begegnete bei dem sächsischen Edeling vielmehr einer inneren Aufnahmebereitschaft, einem unbewußten Eingestelltsein auf sie, das offensichtlich in eine unmittelbare Beziehung zur Haltung des Germanen dem Schicksal gegenüber gesetzt werden muß. Gewiß nicht die theologische Problematik, wohl aber der religiöse Gehalt des Prädestinationsgedankens fand im Schicksalsglauben die Möglichkeit der Anknüpfung. Oder von der anderen Seite her gesehen: in der christlichen Lehre von der Vorausbestimmung haben wesentliche Elemente des germanischen Schicksalsglaubens ihr Fortleben und ihre Erfüllung gefunden. Und eben darin liegt die Bedeutung Gottschalks, daß sich in seinem Denken und Empfinden der christliche Prädestinationsgedanke mit dem germanischen Schicksalsglauben verbindet, in ihm die wechselseitige Beeinflussung und Umformung beider Größen ebenso deutlich wird wie ihre innere Verwandtschaft.

Dieses letzte Zugeordnetsein beider Glaubensformen gilt für ihre religiöse Struktur nicht minder als für manche Einzelheit ihrer gedanklichen Prägungen. Denn für beide ist die Erfahrung der zwingenden Übermächtigkeit einer irrationalen Gewalt das entscheidende Erlebnis, das in dem Gefühl der eigenen Machtlosigkeit gegenüber diesem schlechthin Überlegenen seine religiös durchaus notwendige Entsprechung findet. Hier wie dort wird dieses Übermächtige mit heiliger Scheu zugleich als das unnahbar Hintergründige erfahren, das sich in seinem Tun und Lassen vom Menschen her schlechterdings nicht enträtseln läßt; und beiden wird es in klarer Erkenntnis auch als das vollkommen Unveränderliche bewußt, das alles Werden bestimmt, selbst aber einem Werden nicht unterworfen ist.

Es ist im Grunde nur eine Folgerung hieraus, doch für die Einsicht in die inneren Beziehungen von Schicksalsglauben und Prädestinationsgedanken besonders instruktiv, daß der Wille dieser übermächtigen, hintergründigen, unveränderlichen Gewalt hier wie dort als absolut, als unbedingt empfunden wurde; das Schicksal und Gottschalks Gott kennen keine irgendwie geartete Bedingtheit ihres Willens durch den Menschen. Das will es jedenfalls vor allem besagen, wenn der Germane gar nicht den Versuch macht, das Schicksal durch Opfer und Gebet in seinem Sinne zu beeinflussen, und wenn Gottschalks Gott seine Entschlüsse ohne jedwede Rücksicht auf die Manipulationen der Menschen faßt. Zugleich kommt darin aber auch die gemeinsame Überzeugung zum Ausdruck, daß dieser Wille und sein Handeln von Anbeginn an unabänderlich sind, daß sie nie von der rein aus sich selbst gesetzten Bahn abweichen oder gar sich abdrängen lassen werden. Und alledem entspricht schließlich das imponierend klare Bewußtsein der Unentrinnbarkeit vor den einmal gefaßten Entscheidungen dieses absoluten Willens: sträuben mag sich der Mensch, soviel er will; wehren kann er sich, so viel er mag; aber er soll nicht wähnen, seinem von Gott oder dem Schicksal ihm vorherbestimmten Geschick entgehen zu können.

All die hier aufgewiesenen Momente sind nicht nebensächlich, sondern wesentlich für den Prädestinationsgedanken wie für den Schicksalsglauben. Ihre Übereinstimmung bedeutet also wirklich eine in die letzten Tiefen religiösen Empfindens reichende innere Verwandtschaft, die vollauf die Annahme eines genetischen Zusammenhanges zwischen beiden in Gottschalks Denken zu rechtfertigen vermag. Der Einwand ist natürlich möglich, daß diese Übereinstimmung der einzelnen Momente, die überdies keine der beiden Glaubensformen erschöpfend kennzeichnen, keine Nötigung oder gar einen schlüssigen Beweis für unsere Annahme enthalte. Aber selbst dieser methodisch berechtigte Zweifel muß vor der Tatsache kapitulieren, daß in der Verkündigung Gottschalks augustinische Gedanken durch den germanischen Schicksalsglauben eigenwillig umgeformt oder doch wenigstens eigenartig betont worden sind. Als ein Beleg dafür mag schon die auffällig harte Predigt Gottschalks von der Vorherbestimmung zum Verderben gelten. Gewiß darf man nicht übersehen, daß seine einseitige Hervorhebung der negativen Prädestination sehr stark dadurch bedingt war, daß gerade sie in Frömmigkeit und Theologie der Zeit geflissentlich verharmlost und Gottschalk recht eigentlich um ihretwillen verketzert und verfolgt worden ist, so daß diese Seite seiner Verkündigung ganz von selbst stärker in den Vorder-

grund treten mußte, als es unter normalen Verhältnissen vielleicht geschehen wäre. Doch eben die Opposition der Gegner zeigt, daß die praedestinatio ad poenam von Anbeginn an ein wesentliches Moment seiner Lehre ausgemacht hat, daß das, was den meisten so anstößig und befremdlich war, ihm selbst innerlich nicht die geringsten Schwierigkeiten verursacht hat; daß er sogar vor der Behauptung nicht zurückschreckte, daß die Frucht des Erlösungstodes Christi nur den zum Heil Erwählten zugute komme. Diese Augustins Zurückhaltung weit hinter sich lassende, ganz bewußte Betonung der negativen Prädestination wird als religiöse Haltung bei dem sächsischen Mönch doch erst verständlich, wenn man hinter ihr die Mentalität des germanischen Schicksalsglaubens sieht, in der ja das Wirken des Schicksals vornehmlich als ein negatives, dem Menschen feindliches empfunden wurde. Diese negative Bestimmtheit des Schicksalsglaubens ist die psychologische und mehr als nur psychologische Grundlage für Gottschalks Gedanken. Wichtiger noch und überzeugender für den Erweis des unmittelbaren Zusammenhanges ist die Behandlung des Problems der Willensfreiheit. Es hat als solches für Gottschalk freilich nicht bestanden, weil er gar keine Spannung zwischen der Forderung der menschlichen Willensfreiheit und der Behauptung der göttlichen Prädestination empfand. Aber er hat sie nicht etwa deswegen nicht empfunden, weil er eine deterministische Versklavung des menschlichen Willens durch den göttlichen angenommen hätte. Es war wirklich ein kapitales Mißverständnis, wenn seine Gegner ihm das unterschoben und ihm vorwerfen, er lasse Gott die Menschen wider ihren Willen zur Sünde zwingen. Man übersah dabei und übersieht noch heute, daß Prädestination und Willensfreiheit für Gottschalk fast voneinander geschiedenen Gebieten angehören. An der Prädestination hatte der Mönch, wie wir schon sagten, das spezifisch religiöse Interesse, die absolute Macht Gottes in ihrer ganzen Unbedingtheit und Übermächtigkeit herauszustellen. Es war ihm ein unaufgebbarer Glaubenssatz, daß Gott aus seinem unbeschränkten und völlig unbedingten Willen heraus entscheide; und diese letzte Überzeugung verdichtet sich ihm aus dem Zwange seines eigenen Lebens heraus vor allem in dem sicheren Bewußtsein, daß das ewige Geschick des Menschen von aller Ewigkeit her allein, aber auch ganz allein durch Gottes Willen bestimmt sei. Dabei stand für ihn gleichsam als religiöses Axiom fest, daß der Mensch dem übermächtig-heiligen Gotte gegenüber nur als Sünder erscheinen kann, der nach dem Spruch der göttlichen Gerechtigkeit von vornherein dem Verderben zu überantworten ist. In sofern kann die praedestinatio ad poenam auch nach menschlichem Verstande an sich niemals zu

einem Fehlurteile führen. Eben darum liegt aber in seiner radikalen Lehre von der Vorherbestimmung zur Strafe auch nicht ohne weiteres die Behauptung beschlossen, daß Gott den Menschen zur Sünde zwinge. Eine solche Folgerung würde nur dann berechtigt sein, wenn Gottschalk gelehrt hätte, daß durch Gottes ewiges Urteil, als bedürfe es gleichsam noch der nachträglichen Rechtfertigung, das Verhalten des Menschen hier auf Erden erst bedingt sei. Ganz im Gegenteil war er jedoch der Meinung, daß der Mensch über sein Wollen und Handeln vollkommen, also auch nicht nur in der beschränkten Form der bloß psychologischen Willensfreiheit, die Macht habe. Die Sphäre des irdischen Wollens ist sozusagen sui generis; es hat weder Einfluß auf Gottes Entscheidung, noch wird es von Gott unwiderstehlich in die Richtung seines Willens gezwungen. Es untersteht natürlich den Forderungen des göttlichen Gesetzes, und der Christ hat diesen Forderungen nachzukommen; er soll jederzeit die Gebote Gottes erfüllen. Aber es gibt keine kausale Beziehung dieses Lebenszirkels zur Prädestination. Das Verhalten des Menschen ist grundsätzlich unabhängig von der Vorherbestimmung und umgekehrt.

Diese eigentümliche Scheidung beider Bezirke finden wir echter und deutlicher noch im germanischen Schicksalsglauben wieder: auf der einen Seite die unbedingte Entscheidungsgewalt des Schicksals, auf der anderen die fast ungehemmte Wirkungsmöglichkeit der menschlichen Willensfreiheit, die ihre Richtlinien und Grenzen nur durch immanente Ethik der Gemeinschaft gesetzt erhält. Weder ist die Fügung des Schicksals bedingt durch das menschliche Verhalten und je von den Germanen als Lohn oder Strafe aufgefaßt worden; noch lastet diese Schicksalsmacht als fortwährender Zwang auf der Entschlußfreiheit des Menschen; der Schicksalsglauben der Germanen ist nicht deterministisch geartet, ebensowenig wie Gottschalks Lehre. Freilich im Unterschiede zu Gottschalks Gedanken, die dem absoluten Willen Gottes vor allem die Entscheidung über das ewige Geschick zuweisen und dadurch einen unmittelbaren Konflikt mit der menschlichen Willensfreiheit etwa vermeiden konnten, griff das Schicksal direkt in das irdische Leben des Menschen ein, vollzogen sich hier in dem Raume der menschlichen Willensfreiheit die sichtbaren Bezeugungen seiner übermächtigen Gewalt. Aber das kann für unsere Frage keinen grundlegenden Unterschied bedeuten und bedingt nicht die Gültigkeit unserer These.

Die Feststellung der inneren Beziehungen und des genetischen Zusammenhanges vermag nun jedoch Wert und Geltung der Erkenntnis nicht zu

beeinträchtigen, daß der germanische Schicksalsglauben als religiöse Macht in Gottschalks Prädestinationslehre überwunden ist. Seine wertvollsten Elemente sind wirkungskräftig geblieben, aber sie wurden in einen völlig neuen Sinnzusammenhang gestellt, der eindeutig vom christlichen Gottesbegriff her bestimmt ist, und haben dementsprechend eine gewisse Wandlung erfahren. Entscheidend ist vor allem, daß die unbestimmte und unbestimmbare Größe Schicksal in der christlichen Sicht Gottschalks zu der klar geschauten, fest umrissenen Persönlichkeit Gottes wurde. Ein persönlicher Wille wirkt das Geschehen, nicht wie das Schicksal im Kreislauf des Werdens und Vergehens ohne Anfang und Ende, selbst mit verharrend, ohne eine letzte Zielstrebigkeit; sondern er selbst setzt Anfang und Ende, ist ganz bewußter zielstrebiger Wille, der auch das scheinbar Sinnlose nach einem klaren Plane sinnvoll gestaltet. Der persönliche Gott ist der Herr der Geschichte, das ist eine Erkenntnis von fundamentaler Bedeutung für die religiöse Überwindung des geschichtslosen Schicksalsglaubens.

Sie wird durch die ebenso grundlegende Einsicht ergänzt, daß dieser persönliche Gott zugleich auch zu dem Leben jedes einzelnen Menschen in einer unmittelbaren Beziehung steht. Das heißt vor allem, daß Gott nicht wie das Schicksal nur hier und da dem Menschen fast zufällig und ohne persönliches Interesse entgegentritt, sondern daß er das ganze Leben hindurch als ein fordernder Wille vor ihm steht und jederzeit Gehorsam für sich verlangt. Das bloße Bedrohtwerden von dem Zugriff einer unheimlichen Macht, dem man in stummer Hilflosigkeit einfach ausgesetzt ist, wird also verwandelt in ein Angesprochenwerden durch einen persönlichen Willen, dem man Antwort geben soll; das völlig unpersönliche Verhältnis des Germanen zu dem übermächtigen Schicksal wird durch das Verhältnis des Du und Du zwischen dem Menschen und dem persönlichen Gott überwunden.

Jener Anspruch Gottes aber war um so einschneidender, als er nicht dem Freund-Feind-Ethos der Germanen entsprach, vielmehr in der Sphäre von gut und böse erfolgte, so daß die Erfüllung seines Willens als gut, die Unterlassung oder gar Ablehnung als böse beurteilt wurde. Mochte die innige Verbindung jener übermächtigen Gewalt mit dem sittlichen Leben sich noch einigermaßen im Rahmen des germanischen Denkens, nämlich vom Gottesglauben her, vollziehen lassen, die von ihm als Christen geforderte Ordnung dieses sittlichen Lebens nach den Kategorien gut und böse bedeutete auf jeden Fall eine sehr erhebliche, zum Umdenken zwingende Veränderung seines Ethos. Und gerade sie mußte dem Neubekehrten als eine dringende Notwendigkeit erscheinen, da die missionarische Verkündigung der Kirche das

ewige Geſchick des Menſchen in einem hohen Maße von der Bewährung dieſes neuen Ethos abhängig machte. Gottſchalk hat allerdings dieſe drei Faktoren, Gott, chriſtlich-ſittliches Leben und ewiges Geſchick weſentlich anders einander zugeordnet als die Kirche, die das chriſtliche Leben als ein wichtiges Vermittlungsglied zwiſchen Gott und dem ewigen Geſchick des Menſchen einſchalten wollte. Er war wie je ein anderer davon durchdrungen, daß das ſittliche Leben ſeine Norm in Gottes Willen habe; er war mehr als die anderen davon überzeugt, daß das ewige Geſchick in Gottes Entſcheidung geſtellt ſei. Aber er hat dieſe beiden auf Gott bezogenen Größen nicht untereinander in eine notwendige Beziehung gebracht derart, wie es die offizielle Kirche tat. Das heißt nichts anderes, als daß er das Wagnis des Glaubens unternommen, ſich allein Gottes Entſcheidung hingegeben hat, ohne ein Mitbeſtimmungsrecht des Menſchen zu proklamieren. In dieſem Wagnis hat er den Schickſalsglauben zutiefſt überwunden, denn es barg in ſich die entſcheidende Erfahrung, daß der nahe und der ferne Gott der eine große Gott iſt. Und eben dieſes Wagnis hat ihn zum Ketzer gemacht.

Man iſt allzuſehr geneigt, in Gottſchalk einen einſamen Grübler nur zu ſehen, der wohl in der theologiſchen Debatte einige Sekundanten finden mochte, der mit ſeinen harten Gedanken jedoch niemals auf die breite Maſſe des Volkes zu wirken vermocht hätte, ſelbſt wenn ihm nicht von ſeinen mächtigen Gegnern in ſo brutaler Weiſe jede Möglichkeit der Wirkſamkeit genommen worden wäre. Das entſpricht nicht den Tatſachen; denn wir wiſſen, daß er, als er noch predigend umherzog, im langobardiſchen Italien und in Deutſchland einen ſtarken Eindruck gemacht hat und ſeine Verkündigung großen Widerhall fand, ein klares Zeugnis dafür, daß er den germaniſchen Stämmen etwas zu ſagen hatte. Das muß um ſo entſchiedener herausgeſtellt werden, als irgendwie bedeutſame Elemente des germaniſchen Gottesglaubens in Gottſchalks Lehre nicht zu beſonderer Geltung gekommen ſind, er alſo in ſeinen Gedanken von der eigentümlichen germaniſchen Erfahrung des nahen Gottes nicht ſpürbar beſtimmt war. Daß aber auch von dieſer Seite her das Chriſtentum den Weg in die germaniſche Welt gefunden hat, dafür iſt der klaſſiſche Zeuge der Dichter des Heliand.

III.

Es iſt eine ganz andere Atmoſphäre, in der dieſer Stammes- und Zeitgenoſſe Gottſchalks lebt. Man fühlt es überall aus ſeinem Werke heraus, wie er erfüllt iſt von der freudigen Gewißheit der hilfreichen Nähe Gottes, wie er durchdrungen iſt von dem Glauben an ſeine Huld und Gnade, in der

das Leben des Menschen für immer festen Halt und sicheren Grund gefunden hat. Jedoch muß man von vornherein und stärker, als es bisweilen heute zu geschehen pflegt, sich gegenwärtig halten, daß unser Dichter und mit ihm das gesamte frühdeutsche Christentum die verkürzte Perspektive des germanischen Gottesglaubens von Anfang an vermieden hat. Über das schon der heidnisch-germanischen Frömmigkeit eigene Gefühl des Abstandes und der Andersartigkeit der überirdischen Gewalt hinaus war hier ein kräftiges Bewußtsein der Übermächtigkeit und überwältigenden Erhabenheit Gottes lebendig, wurde nicht nur in einfacher Steigerung seine Macht als Allmacht, seine dort nur bedingte Gewalt hier als eine absolute empfunden, sondern war Gott in seiner Einzigartigkeit und unterschiedlichen Besonderheit von allem Menschentume deutlich erkannt. Der Grund für diese bedeutsame Umbildung des germanischen Gottesglaubens liegt darin, daß auch hier, wenngleich in erheblich anderer Form als bei Gottschalk, der ferne und der nahe Gott in ihrer tatsächlichen Einheit erfaßt werden, das heißt die Spaltung in Gottes- und Schicksalsglauben aufgehoben ist in dem Glauben an den allmächtigen und zugleich allgütigen Gott. Nicht wird eines von dem anderen verschlungen: beide zusammen prägen das neue Gottesbild; und man mag im Heliand wohl noch die Spuren der früheren Gespaltenheit erkennen, wenn das Schicksal gelegentlich als selbständig handelnde Größe erscheint.

Grundsätzlich ist also Gott an die Stelle des Schicksals getreten. Das gilt nicht nur in dem allgemeinen Sinne, daß er über die letzte unbegrenzte, unbedingte, unausweichliche Gewalt verfügt, die dem Schicksal eigen war; er übernimmt speziell auch dessen negative Funktionen, wird Urheber und Träger auch der von den Germanen als feindlich empfundenen Wirksamkeit der Wurd. Gerade dadurch aber werden die im germanischen Gottesglauben nur sehr schwach angedeuteten Elemente des fernen, die Pläne des Menschen durchkreuzenden, seinen Willen durchbrechenden Gottes mit aller Schärfe herausgestellt und finden ihren überzeugendsten Ausdruck wohl darin, daß Gott allein Herr ist über den Tod. Denn wenn zum Beispiel die Wurd im Heliand nur im Zusammenhange des Todesverhängnisses genannt wird, so ist das sowohl ein beredtes Symptom für die vornehmlich negative Bestimmtheit des germanischen Schicksalsglaubens als ein deutlicher Hinweis darauf, daß der Tod gleichsam als die konzentrierte Äußerung der bedrohlichen Übermächtigkeit des Schicksals zu gelten hat, die nun der göttlichen Gewalt eingeordnet wird.

Aber Gott ist Herr über den Tod in einem ganz anderen Sinne, als es die ja selbst wieder dem Untergange ausgesetzten germanischen Götter waren, und ist es auch in einem anderen Sinne noch, als es das Schicksal war. Denn er war ja doch zugleich und in erster Linie der nahe Gott, war nach seinem Wesen, nach der Art und Absicht seines Handelns mit den Menschen grundsätzlich vom Schicksal unterschieden. Er teilte mit ihm vor allem nicht den Charakter des Unpersönlichen, drohend Angreifenden, dem der Mensch sich einfach ausgesetzt sieht. Gott ist vielmehr nach einem stehenden Beiwort der, der von Ewigkeit her alles in seinen Händen hält und bis in Ewigkeit nach seinem gnädigen Willen zum Heile der Welt planvoll lenkt, zu dem der Mensch in ein ganz persönliches Verhältnis treten soll und kann. Mit überzeugender Kraft ist dieser Glaube gleich zu Anfang des Gedichtes mit klaren Worten ausgesprochen, wo Gott als der Gott der Schöpfung und der Geschichte verherrlicht wird und wo zugleich ganz unmißverständlich gesagt wird, daß diese Geschichte Heilsgeschichte ist, deren Ziel das ewige Heil des Menschen bildet. Man muß im Hintergrunde die germanische Eschatologie, zumal die Vorstellung vom Ragnarök sehen, um die tiefgreifende Bedeutung dieser Gedanken für die germanische Frömmigkeit und ihren starken Eindruck auf die Gemüter zu verstehen. Nicht Untergang oder „Wiederholung des ewigen Weltablaufes in der Spannung zwischen Freund und Feind" ward hier verkündet, sondern das Ausgerichtetsein allen Geschehens auf ein in Ewigkeit siegreiches Ende.

Die Gottesvorstellung im frühdeutschen Christentum, wie sie uns im Heliand entgegentritt, beruht also weder auf einer einfachen Fortführung des alten germanischen Glaubens noch auf einer radikalen Ausscheidung aller germanischen Elemente; für sie ist vielmehr die Tendenz kennzeichnend, wertvolle und wesentliche Elemente der germanischen Frömmigkeit im Rahmen der christlichen Vorstellungswelt zu besonderer Geltung zu bringen. Das kommt auch darin eindeutig zum Ausdruck, daß in der frühen christlich-deutschen Verkündigung zunächst die sieghafte Kraft und unbedingte Überlegenheit Gottes, seine absolute Gewalt mit großem Nachdruck hervorgehoben wird; man übersteigert sie nicht zur despotischen Willkür eines fremden Tyrannen, aber man gibt ihr die ganze Fülle der Herrschaft und die völlige Unbedingtheit des Sieges. Freilich der Sieg setzt Kampf und Gegnerschaft voraus. Es gibt also doch noch eine feindlich-böse Gewalt, die Gottes Pläne durchkreuzen, seinen Willen begrenzen will und die den Menschen, der ihrem Zugriff ausgesetzt ist, um den Preis des ewigen Sieges zu bringen

vermag. Jedoch ist sie nun nicht etwa ein stehengebliebener Rest der alten Schicksalsmacht, der sich der Herrschaft Gottes entzogen hätte, sondern Gott hat auch über sie vollkommen Gewalt, wie es mit untrüglicher Klarheit vor allem der Tag des Weltgerichtes offenbaren wird. Denn dieses dunkle Zwischenspiel im universalen Heilsgeschehen, das Weltgericht, bedeutet nicht irgendwelche Bedrohung der göttlichen Macht, sondern ist gerade als Gericht Gottes der höchste Beweis seiner absoluten Gewalt über alle Mächte der Welt. Und nur von dieser Überzeugung her wird der Gedanke des Heliand voll verständlich, daß das Feindlich-Böse überhaupt nur wirksam und für den Menschen gefährlich werden kann, wenn Gott sich zuvor zurückgezogen hat, ja, daß es gelegentlich sogar in Gottes Diensten zu stehen scheint, ohne daß jedoch die Gedanken über Wesen, Ziel und Grenzen der Macht des Satans im Heliand zu widerspruchsloser Klarheit gekommen wären. Ähnlich wie Gottschalk hat unser Dichter keine abgerundete systematische Theologie vorgelegt, sondern ganz nüchtern gleichsam die religiöse Wirklichkeit aufgezeigt: einmal die tatsächlich vorhandene Macht des Bösen, so dann die schlechthin absolute Macht Gottes. Und es ist für die Einfalt und Einfachheit seines Denkens kennzeichnend, daß er die Frage, welchen Sinn denn das göttliche Gericht und die Verurteilung der Bösen hat, wenn die Macht des Bösen in Gottes Gewalt, ja in seinen Diensten steht, gar nicht gestellt hat. Er verzichtet darum auch ebenso wie Gottschalk darauf, eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, zu liefern. Gott hat die unbegrenzte, unbedingte Gewalt: diese Gewißheit ist ihm aller Erfahrung der Wirklichkeit des Bösen gegenüber ausreichend.

Aber das Deus est potentia qua nihil potentius nec aequaliter potens bestimmt nicht allein seinen Gottesglauben. Zumal für die Funktion des germanischen Empfindens ist es wichtig zu sehen, daß das gewaltige Hochgefühl, das die Dichtung erfüllt, recht eigentlich erst durch die unmittelbare Erkenntnis hervorgerufen wird, daß dieser allmächtige Gott zugleich der freundliche, hilfreiche, schützende Gott ist. Wir können die mancherlei Momente, die sich zum Beweise dafür anführen ließen, hier nicht erwähnen; das entscheidende Zeugnis ist, daß im Heliand Gott und Christus bei aller theoretischen Unterscheidung praktisch in eins gesetzt werden. Christus ist Inbegriff des nahen Gottes, in ihm wird seine helfende Nähe und sein freundlicher Beistand, seine Güte und Milde allen offenbar; in ihm gewinnt der Mensch ein unmittelbares, persönliches Verhältnis zu Gott, das der Dichter in seiner Innigkeit und seiner verpflichtenden Kraft, überhaupt in

seiner ganzen reichen Beziehungsfülle den Volksgenossen nicht besser zu verdeutlichen wußte als durch die höchste sittliche Form der Gebundenheit und Verbundenheit, die das germanische Gemeinschaftsleben kannte, den Gedanken der Gefolgschaft. Das Gefühl persönlichen Vertrauens und persönlicher Zusammengehörigkeit, das der Germane seinen Göttern gegenüber hatte, kommt hier mit elementarer Kraft zum Durchbruch und verbannt alles Dinglich-Magische und alles Institutionelle aus den Beziehungen zwischen Mensch und Gott. Christus der Gefolgsherr, der Christ sein Gefolgsmann. Das ist kein loses Zueinander nur, sondern das begreift in sich die freiwillige Entscheidung des Gefolgsmannes für den Dienst des mächtigen Herrn, das Vertrauen auf seine Macht und Stärke, die unbedingte Treue der Gefolgschaft, das restlose Einstehen und die völlige Hingabe an seinen Willen und für seine Ehre bis in den Tod; das umschließt aber nicht minder die feste Treue und die milde Huld des Gefolgsherren, die stete Bereitschaft zum Schutz für die Mannen bis zur Selbstaufopferung und die Belohnung aus der Fülle seines Reichtums. Man muß alle diese Elemente in ihrem tiefgründigen Wert begreifen, in ihrer letzten Sinnhaftigkeit, um die inhaltsschwere Bedeutung dieses Bildes zu verstehen, das zu den mächtigsten gehört, die die religiöse Bildersprache je gefunden hat. Es geht hier nicht darum, etwa den Abstand zwischen Mensch und Gott zu beseitigen oder eine idealistisch bestimmte Erlösungslehre vorzutragen. Den ganzen Heliand erfüllt im Gegenteil das Bewußtsein der Übermächtigkeit und der erhabenen Majestät Gottes, und der Dichter anerkennt durchaus die grundlegende Bedeutung des Todes Christi, ohne den ja den Menschen das Himmelreich ewig verschlossen bliebe. Es geht hier lediglich darum, das Verhältnis innigster persönlicher Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott bewußt zu machen, ein Verhältnis, das nichts mit vertraulicher Brüderlichkeit gemein hat, noch in den verschwommenen Formen mystischer Vereinigung besteht, das vielmehr die klare Unterschiedlichkeit zwischen Führer und Geführtem, bei voller Einsicht in die Einzigartigkeit und Andersartigkeit des Führers anerkennt und die Verpflichtung zur Gefolgschaft als Lebensnorm hinstellt, ein Verhältnis, das zugleich das schlechthinnige Vertrauen zur Treue und Macht des Gefolgsherrn als die einzig mögliche Grundlage und die reine Unmittelbarkeit der persönlichen Beziehung als die einzig mögliche Form behauptet, das vor allem aber in dem zuversichtlichen Glauben an das freundliche Zugewandtsein Gottes und seine Bereitwilligkeit zur Hilfe begründet ist.

Es ist nicht zu verkennen, daß die eindringliche Betonung gerade dieser Gedanken in engster Verbindung mit den zuvor genannten von zentraler Wichtigkeit für den Gottesgedanken des Heliand ist; denn sie geben ihm recht eigentlich die überraschende Geschlossenheit und die ganz ins Positive gewandte Einheitlichkeit, deren Wirkungskraft man sich nicht entziehen kann. Freilich darf man andererseits nicht übersehen, daß das von dem Dichter mit so leidenschaftlicher Anteilnahme gestaltete Bild des allmächtigen Freund- und Helfergottes zugunsten dieser Einheitlichkeit einen wesentlichen Zug der christlichen Gottesanschauung ganz überdeckt, ja ausgeschieden hat: die Gerechtigkeit Gottes. Wohl gilt Gott als gerecht, wie etwa sein Urteil im Weltgericht voraussetzen läßt; doch ist dieses Weltgericht im Sinne der Dichtung primär ja nicht als ein Beweis der göttlichen Gerechtigkeit, vielmehr als ein Erweis von Gottes Macht zu werten. Gott als Prinzip der Gerechtigkeit, das durch die Sünde der Menschen beleidigt wäre und für diese Beleidigung Genugtuung fordern müßte, hat im Glauben des Heliandd ichters keinen Platz; dieser Gedanke ist ihm zu fremd und kalt, zu abweisend und feindlich, zu widersprechend dem Bilde, das er von Gott im Herzen trug, als daß er seine Gültigkeit hätte anerkennen können. Es wäre ein vergebliches Bemühen, wollte man diesen Tatbestand als ein mehr oder minder zufälliges Unterlassen nur ausweisen. Denn auf der einen Seite gibt es keinen Weg, der von der germanischen Frömmigkeit her zu einer so entscheidend vom juridischen Denken bestimmten Gottesvorstellung führt, auf der anderen Seite war nach der Verkündigung der Kirche die göttliche Gerechtigkeit vornehmlich als ein konstitutives Moment des fernen Gottes zu begreifen, dessen Durchsetzung im germanischen Raume gerade seiner juridischen Besonderheit wegen notwendig durch die starke Konzentration auf die Erfahrung des nahen Gottes gehemmt werden mußte. Es war also durch seine germanische Religiosität bedingt, wenn der Dichter den Zug der strengen und erst recht der beleidigten Gerechtigkeit aus seiner Gottesvorstellung ausschied, um dafür das Bild des gütigen und mächtigen Herrn um so einseitiger, aber auch um so intensiver zu gestalten. Selbstverständlich ist dadurch eine bedeutsame Nuancierung der Beziehungen zwischen Mensch und Gott gegeben, die zumal im Erlösungsgedanken zum Ausdruck kommen mußte, die dem Denken in der Freund-Feind-Kategorie in der Verkleidung christlicher Sittlichkeit kräftig Vorschub leistete, die die kämpferische Aktivität als das germanisch-christliche Lebensideal erscheinen ließ usf. Aber es wäre unzutreffend, wollte man darin nur eine Verkehrung der christlichen Botschaft sehen, die der Entscheidung durch eine idealistische Verklärung

zu entgehen ſuche. Der Anſpruch Gottes war hier gehört und ſollte den Deutſchen deutſch verkündet werden.

Man mag es als einen Widerſpruch bezeichnen, daß zwei ſo verſchiedenartige, ja auf den erſten Blick ſich ſcheinbar widerſprechende Geiſter wie Gottſchalk und der Dichter des Heliand hier als Kronzeugen für die beſtimmende Einwirkung germaniſchen Denkens und Empfindens auf das frühdeutſche Chriſtentum angeführt werden. Und es liegt in der Tat eine gewiſſe Spannung vor; aber ſie iſt nicht von uns erſt erfunden, ſondern das iſt die Spannung, die in der germaniſchen Religion ſelbſt begründet iſt. Sie wird freilich heute durch die bewußte Ignorierung oder Bagatelliſierung des Schickſalsglaubens oft verleugnet, um eine den modiſchen Wünſchen entſprechende und als modernes Glaubensſurrogat verwendbare germaniſche Religion anbieten zu können. Aber wer mit nüchternem Sinn und mit hiſtoriſchem Blick die Quellen prüft, wird Gottes- und Schickſalsglauben als die beiden grundlegenden Faktoren der Religion unſerer Vorfahren erkennen. Und der Unterſchied zwiſchen Gottſchalk und dem Heliandbichter läßt ſich eben zu einem erheblichen Teile darauf zurückführen, daß ſie jeder von einem dieſer beiden Grundelemente her in ihrem Verſtändnis des Chriſtentums beſtimmt wurden, ohne daß ihr gemeinſames Anliegen, den fernen und den nahen Gott als den einen großen Gott zu verkünden, dadurch beeinträchtigt worden wäre. So ſind ſie beide Künder germaniſchen Chriſtentums geworden und haben in ihrer Arbeit den Satz erhärtet, daß die Sache des Chriſtentums durch alle Volkstümer hindurch die eine, dieſelbe bleibt als Anſpruch Gottes; daß aber ihre Formung und Geſtaltung dem Volkstum überlaſſen iſt.

Im gleichen Verlag erschienen ferner:

Art und Glaube der Germanen. Von Walter Baetke. Kartoniert RM. 2,—.

Diese Darstellung gehört zu dem besten, was wir in so kurzer Form und in schlichter, allen verständlicher Sprache über dieses Thema besitzen. Der Verfasser, der auch als vorbildlich anerkannter Übersetzer nordischer Quellen hervorgetreten ist, zeigt uns, was wir mit einer soliden wissenschaftlichen Durchforschung der vorchristlichen nordischen Literatur tatsächlich über die Religion unserer Vorfahren in Erfahrung bringen können. (Christdeutsche Stimmen, München)

Der Unsterblichkeitsglaube der Germanen. Von Karl Theodor Strasser. Kartoniert RM. 1,50.

Anhand eines umfangreichen wissenschaftlichen Materials, fußend auf den bedeutenden Arbeiten zur germanischen Vorgeschichte und Religionsforschung gibt hier Strasser eine Darstellung des Unsterblichkeitsglaubens bei den Germanen. Diese Schrift verdient gerade heute, wo wir uns wieder in die Geschichte unserer Vorfahren vertiefen, eingehende Beachtung. (Hamburger Tageblatt)

*

In der Reihe „Kieler Universitätsreden, Neue Folge" liegen in gleicher Ausstattung dieses Heftes vor:

Vom Sinn der Verfassung. Von Prof. Dr. Ernst Rudolf Huber. 1935. Kartoniert RM. 1,—. (Heft 4.)

Gemeinschaft und Strafrecht. Von Prof. Dr. Georg Dahm. Kartoniert RM. 1,20. 1935. (Heft 5.)

*

In den „Schriften der Akademie für deutsches Recht", herausgegeben von Reichsminister Dr. Hans Frank, erschienen:

Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens. Von Staatsrat Prof. Dr. Carl Schmitt. 1934. Kartoniert RM. 1,—.

Die Rechtssicherheit als Grundlage der Volksgemeinschaft. Von General Hermann Göring. 1935. Kartoniert RM. 1,—.

*

Der Begriff des Politischen. Von Staatsrat Prof. Dr. Carl Schmitt. 4. Auflage. 1933. Kartoniert RM. 1,—.

Mit streng wissenschaftlicher Zuverlässigkeit entwickelt der Verfasser die politischen Begriffe und schafft so für ein künftiges Lehrbuch der Politik einen Katechismus, dessen Grundgedanken jedem Politiker geläufig sein müssen, weil sie als Grundwahrheiten in der Politik anzusprechen sind. (Juristische Wochenschrift)

Der deutsche Staat der Gegenwart

HERAUSGEBER: PROF. DR. CARL SCHMITT

Preußischer Staatsrat, Mitglied der Akademie für Deutsches Recht

---

Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit. Von Staatsrat Prof. Dr. Carl Schmitt. 3. Auflage. 1935. Kartoniert RM. 1,—. (Heft 1.)

Die Gestalt des deutschen Sozialismus. Von Prof. Dr. Ernst Rudolf Huber. 1934. Kartoniert RM. 2,—. (Heft 2.)

Strafrichter und Gesetz im neuen Staat. Von Prof. Dr. Heinrich Henkel. 1934. Kartoniert RM. 2,—. (Heft 3.)

Politische Strafrechtswissenschaft. Von Prof. Dr. Friedrich Schaffstein. 1934. Kartoniert RM. 1,—. (Heft 4.)

Die Wandlung im staatsrechtlichen Denken. Von Prof. Dr. Reinhard Höhn. 1934. Kartoniert RM. 1,50. (Heft 5.)

Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten. Von Staatsrat Prof. Dr. Carl Schmitt. 1934. Kart. RM. 1,—. (Heft 6.)

Vom alten zum neuen Schuldrecht. Von Prof. Dr. Heinrich Lange. 1934. Kartoniert RM. 2,40. (Heft 7.)

Idee und Aufgabe der Reichsuniversität. Von Prof. Dr. Paul Ritterbusch. 1935. Kartoniert RM. 1,—. (Heft 8.)

Neue Grundlagen des Verwaltungsrechts. Von Prof. Dr. Theodor Maunz. 1934. Kartoniert RM. 2,—. (Heft 9.)

Die Unabhängigkeit des Richters in ihrem neuen Sinngehalt. Von Prof. Dr. Heinrich Henkel. 1934. Kartoniert RM. 1,—. (Heft 10.)

Das Studium der Rechtswissenschaft. Von Prof. Dr. Karl August Eckhardt. 1935. Kartoniert RM. 1,—. (Heft 11.)

Berichte über die Lage und das Studium des öffentlichen Rechts. Von Prof. Heckel-München, Henkel-Marburg, Walz-Breslau, Larenz-Kiel. 1935. Kart. RM. 2,—. (Heft 12.)

Wandlungen der Eigentumsverfassung. Von Dr. Franz Wieacker. 1935. Kartoniert RM. 3,—. (Heft 13.)

Rechtsgemeinschaft und Volksgemeinschaft. Ein Beitrag zum Neubau des Staatsrechts. Von Prof. Dr. Reinhard Höhn. 1935. Kartoniert RM. 3,—. (Heft 14.)

Das Studium der Wirtschaftswissenschaft. Von Prof. Dr. Karl August Eckhardt. 1935. Kartoniert RM. 1,20. (Heft 15.)

Wesen und Inhalt der politischen Verfassung. Von Prof. Dr. Ernst Rudolf Huber. 1935. Kartoniert RM. 3,—. (Heft 16.)

Disputation über den Rechtsstaat. Von Dr. Günther Krauß und Otto von Schweinichen. Mit einer Einleitung und einem Nachwort von Staatsrat Prof. Dr. Carl Schmitt. 1935. Kartoniert RM. 2,80. (Heft 17.)

Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg